चौथी नवता : क्रियावाद

भारतीय जातिव्यवस्थेची चर्चा करताना आपण विश्वाच्या तीस पातळ्यांची आटोपशीर चर्चा केली. ह्या पातळ्या विश्वात 'पातळ्या' म्हणून अस्तित्वात नसतात, त्या केवळ 'असतात'; मात्र निरीक्षणकर्त्यामुळे त्या वेगवेगळ्या भासतात. ह्यातील आहे ही पातळी मितींनी बद्ध नसते त्यामुळे ती निखळ आनंद असते. ह्या आनंदाला उपलब्ध होणे म्हणजे मोक्ष होय. सर्व भारतीय दर्शनांचा प्रधान हेतू मोक्षाला ह्या आनंदाला उपलब्ध होणे हाच आहे. ह्या अर्थाने सर्व भारतीय दर्शने ही मोक्षवादी किंवा आनंदवादी आहेत असे म्हणायला हरकत नाही. लोकायत दर्शन ह्याला अपवाद म्हणता येईल, पण बारकाईने पाहिले तर तेही सुखवादीच आहे असे दिसते. ह्या देहिक सुखातच माणसाचा आनंद आहे अशी लोकायतांची धारणा दिसते. सर्व भारतीय दार्शनिकांना मिळालेला मोक्ष हा इथलाच आहे, ते ह्याच पृथ्वीवर ह्या इथेच आनंदाला उपलब्ध झाले. त्यामुळे त्यांच्यावर जो पारलौकिकतेचा शिक्का मारला जातो तो कितपत ग्राह्य मानता येईल हा एक प्रश्नच आहे. ब्राह्मण जाणिवेने त्यांच्या या ऐहिकतेला स्वतःच्या स्वार्थासाठी नेहमीच पारलौकिकतेत रूपांतरित केले आहे. ह्यातील काहींनी त्यामुळेच वाट चुकून पारलौकिकतेची साधना केलेली दिसते. अनेक अर्धवट साधकांनी ह्या पारलौकिकतेलाच उठाव दिल्याने ह्या इथेच अस्तित्वात असलेला मोक्ष विनाकारण आकाशात गेला. अलीकडील कृष्णमूर्ती आणि रजनीश ह्या दोन दार्शनिकांनी आकाशात गेलेला हा मोक्ष पुन्हा एकदा इथे प्रतिष्ठापित केला.

भारतीय दर्शनाची मांडणी परंपरेने (१) वैदिक, (२) अवैदिक अशा दोन भागांत केली आहे. वैदिकांच्यात (१) सांख्य, (२) न्याय, (३) वैशेषिक, (४) योग, (५) मीमांसा, (६) उपनिषदीय वेदांत यांचा समावेश होतो, तर अवैदिकांच्यात (१) वैधानिक, (२) माध्यमिक, (३) सौत्रांतिक, (४) विज्ञानवादी ह्या चार बौद्ध, एक जैन आणि एक लोकायत अशा सहा दर्शनांचा समावेश होतो. ह्या मांडणीत शैवाच्या (१) भक्ती, (२) तंत्र ह्या अत्यंत महत्त्वाच्या दोन दर्शनांचा समावेश टाळण्यात आलेला आहे. मूळची देशी असलेली ही दर्शने आज भारतात सर्वांत जास्त प्रचलित आहेत. शैवांच्या भक्तिदर्शनाची वैदिकांशी सांगड घालून नंतर वैष्णवांचे भक्तीदर्शन उदयास आले. वैदिकांच्यातील न्याय, वैशेषिक आणि मीमांसा ही दर्शने म्हणजे निव्वळ पण्डिती चर्चा आहे. त्याउलट सांख्य हे कपिलाचे, योग हे पातंजलीचे आणि वेदांत हे शंकराचार्य वगैरेंचे दर्शन हे प्रत्यक्ष दार्शनिकांनी जन्माला घातलेलं आहे. ह्यातील सांख्य हे दर्शन

शिव आणि शक्तीची आर्य आवृत्ती म्हणायला हरकत नाही. आर्यांना योग कधीच माहीत नव्हता. त्यामुळे पातंजलीचे योग हे दर्शनही अनार्यांच्या श्रमण संस्कृतीतूनच विकास पावलेले आहे हे उघडच आहे. थोडक्यात, सांख्य आणि योग ही दोन्ही दर्शने कोणत्याही अर्थाने वैदिक नाहीत. ती फक्त तोंडदेखले वेदाचे नाव घेतात. न्याय, वैशेषिक आणि मीमांसा ही तिन्ही दर्शने मात्र खऱ्या अर्थाने वैदिक आहेत आणि मोक्षाच्या संदर्भात ती रद्दीत जमा करण्याच्या लायकीची आहेत. ह्यातील मीमांसा हे दर्शन तर वैदिकांच्या यज्ञसंस्कृतीची सुधारित आवृत्ती आहे. आर्य आणि अनार्य यांचा संगम फक्त वेदांतात आढळतो. उरलेली सर्व दर्शने ही अनार्य दर्शने आहेत. थोडक्यात, न्याय, वैशेषिक, मीमांसा ही वैदिक आर्यांची दर्शने सोडल्यास उरलेली सर्वच दर्शने अनार्य आहेत. न्याय आणि वैशेषिकातही अनार्यांचे योगदान असण्याची प्रचंड शक्यता आहे. आर्य हे पशुपालक असल्याने दार्शनिक विकासाच्या शक्यता त्यांचा अनार्यांशी संबंध आल्यावरच त्यांच्यात निर्माण झाल्या. मोक्ष, पुनर्जन्म आणि कर्मफलसिद्धांत ही भारतीय दर्शनांची पायाभूत तत्त्वे अनार्यांची आहेत. त्यामुळेच ती आर्य भारताव्यतिरिक्त जिथे गेले तिथे आढळत नाहीत. जे कर्म पेराल तेच उगवेल. गहू पेराल तर गहू उगवेल, तांदूळ पेराल तर तांदूळ हा कर्मफलसिद्धांत, तर जिथे शेती अस्तित्वात आहे तिथेच उगवू शकते, हा सिद्धांत तर उघड उघड अनार्य आहे. कारण आर्यांना शेती येत नव्हती. पुनर्जन्म तर केवळ भारतातच आढळतो. भारतातून तो संपूर्ण आशिया खंडात पसरला. ह्या दोन्हींवर मोक्ष किंवा निर्वाण किंवा मुक्ती ही उभी असल्याने ती उघड उघड अनार्य आहे हे स्पष्टच दिसते. थोडक्यात, भारतीय दर्शनाचा पाया हा आर्यांनी घातलेला नसून तो अनार्यांनी घातलेला आहे हे स्पष्ट व्हावे. आर्यांची भक्ती ही यज्ञप्रधान दिसते, तर अनार्यांची भक्ती ही मूर्तीप्रधान व मंदीरप्रधान दिसते. भारतातील भक्तिदर्शन हेही त्यामुळेच अनार्यांनी जन्माला घातलेले आहे असेच दिसते; कारण आज भारतात यज्ञापेक्षा मूर्तीला आणि पूजेलाच महत्त्व प्राप्त झालेले दिसते. थोडक्यात, भारतीय दर्शने ही प्रामुख्याने अनार्यांचीच आहेत.

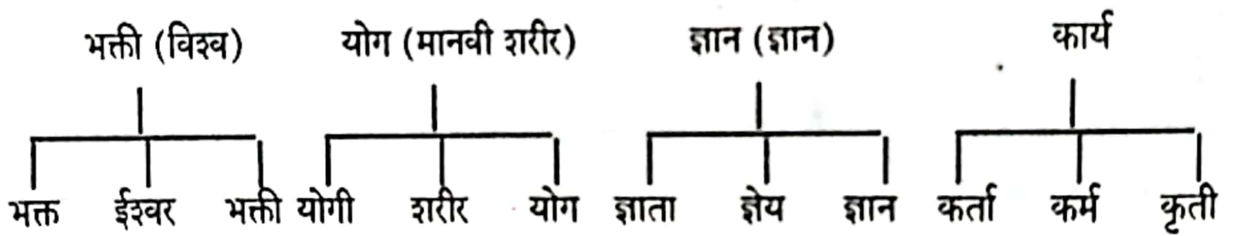
मोक्षाकडे जाणारी अंतर्मुखी अंतर्गत यात्रा म्हणजे ध्यान होय. मोक्षाकडे जाणारी बहिर्मुखी बहिर्गत यात्रा म्हणजे भक्ती होय. आचार्य रजनीश ह्या दार्शनिकाने भारतीय आणि वैश्विक परंपरेची मांडणी ही परंपरा ध्यान आणि भक्ती ह्या दोन्हींत विभाजित करून केली आहे. बौद्ध, जैन, सांख्य, योग, तंत्र, शांकरिक ही दर्शने ध्यानाच्या अंगाने मोक्ष मिळवू इच्छितात, तर शैव, वैष्णव, ज्यू, ख्रिश्चन, इस्लाम वगैरे भक्तीच्या अंगाने मोक्ष साधतात अशी त्यांची मांडणी आहे. भारतात गीतेपासून ह्या दोन्ही परंपरांच्या समतोलाचा प्रयत्न चालू आहे. ज्ञानेश्वर स्वतः ध्यानमार्गाने मोक्षाला गेले; पण त्यांनी भक्तिमार्गालाही अतिशय महत्त्वाचे स्थान दिलेले दिसते. बुद्ध, महावीर,

पातंजली, कृष्णमूर्ती हे भक्तिमार्गाविषयी मौन पाळतात, तर शंकराचार्य, ज्ञानेश्वर, रामकृष्ण परमहंस, रजनीश हे स्वतः ध्यानाच्या मार्गाने जाऊनही ध्यानाइतकेच भक्तिमार्गाला महत्त्व देतात.

विश्वाची चर्चा करताना आपण पाहिले की आहे ही पातळी जेव्हा मितिकांनी बद्ध होते, तेव्हा सृष्टी ही पातळी असते. ह्या सृष्टीत अनंत मितिके असतात. ह्या मितिकापैकी मानवी शरीर हे मितिक मानवाच्या संदर्भात अतिशय महत्त्वाचे होय. थोडक्यात, ह्या विश्वाचा विश्व हा एक बिंदू, तर मानव हा दुसरा बिंदू आहे. ह्या मानवाला जगण्यासाठी क्रिया करावीच लागते आणि ही क्रिया करण्यासाठी त्याला सृष्टीचे व सृष्टीतील मितिकांचे ज्ञान असावे लागते. थोडक्यात, (१) विश्व, (२) मानवी शरीर, (३)ज्ञान (४) कार्य ह्या चार गोष्टीवर मानवी जीवन उभे आहे. यातूनच मोक्षाचे चार मार्ग निर्माण होतात.

(१) भक्ती, (२) योग, (३) ज्ञान, (४) कृती.

विश्वातील सर्व अध्यात्मिक प्रक्रिया ह्या चारांपैकी किमान एका मार्गाशी निगडित असतात. कृपया ह्यातील कार्य योगाला कुणी कर्मयोग म्हणू नये. कार्ययोगाचे नाते हे गीतेतील कर्मयोगापेक्षा झेनशी जास्त निगडित आहे. ह्या प्रत्येक मार्गात खालीलप्रमाणे त्रय असते.



(इथे कर्म ह्याचा अर्थ ज्याच्यावर कृती होते ते असा आहे.)

भक्त आणि ईश्वर, योगी आणि शरीर, ज्ञाता आणि ज्ञेय, कर्ता आणि कर्म ह्यांच्यात नेहमीच द्वैत असते. हे द्वैत पार केल्यानंतरच मोक्ष मिळतो. विश्वातील दार्शनिक परंपरा ह्याप्रमाणे चार मार्गात विभाजित करता येते, तुकाराम, कबीर, नानक, येशू, महंमद वगैरे भक्तिमार्गाने ज्ञानेश्वर, बुद्ध, महावीर, शंकराचार्य, रजनीश हे योग मार्गाने, कृष्णमूर्ती हे ज्ञानमार्गाने तर महाकाश्यप, बाकुया वगैरे कार्यमार्गाने आनंदाला उपलब्ध झालेले दिसतात.

'विश्व' सच्चिदानंद असते, म्हणजेच ते सत असते. चित्त असते आणि आनंद असते. सत म्हणजे निखळ 'असणे', चित्त म्हणजे निखळ जाणीव आणि आनंद म्हणजे निखळ आनंद होय. सत, चित्त किंवा आनंद ह्यापैकी तुम्ही एकाला उपलब्ध झाला की आपोआप दोन्हीला उपलब्ध होता. ज्ञानमार्ग चित्ताच्या दिशेने जातो. योगमार्ग सतच्या दिशेने जातो तर भक्ती आणि कार्य हे

मार्ग आनंदाच्या दिशेने जातात. ह्यातील भक्ती ही आनंदासाठी केलेली बहिर्मुखी बहिर्गत यात्रा होय, तर कार्य ही आनंदाच्या दिशेने केलेली अंतर्मुखी बहिर्गत यात्रा होय. अनेकदा योगमार्ग हा अंतर्मुखी अंतर्गत तर ज्ञानमार्ग हा बहिर्मुखी अंतर्गत यात्रा असते.

ह्या चारी मार्गात भक्त, योगी, ज्ञाता आणि कर्ता ह्यांचा जेव्हा अंत होतो तेव्हाच मोक्ष अस्तित्वात येतो. थोडक्यात, भक्त, योगी, ज्ञाता आणि कर्ता हे करणारे लय पावून जेव्हा भक्ती, योग, ज्ञान, कृती ह्या निखळ क्रिया उरतात तेव्हा मोक्ष उपलब्ध होतो. बुद्ध जेव्हा ' फक्त क्रिया अस्तित्वात असते करणारा अस्तित्वात नसतो ' असे म्हणतो तेव्हा त्याला हे म्हणायचे असते. सामाजिक चळवळीच्या परिभाषेत सांगायचे तर जोपर्यंत कार्यकर्ता हा कार्य असतो तोपर्यंत कार्य हे आनंददायी होते. ज्या क्षणी हा कार्यकर्ता कर्ता बनतो त्या क्षणापासून कार्य दुय्यम बनत जाते. त्यातील आनंद नष्ट होत जातो. उत्तर-आधुनिक परिभाषेत सांगायचे तर उत्तरआधुनिक म्हणतात तसा केवळ Author हा डेड नसतो तर Text हेही डेडच असते. फक्त Textualisation अस्तित्वात असते.

ह्या पार्श्वभूमीवर पुढील कविता पहा.

१

बहरण्यात नासाडी
ओसरण्यात नासाडी
असण्यात ओसाडी
नसण्याची

२

अनुभव. पूर्वीसारखाच. मागल्यासारखा
सगुण चालणारा निर्गुण हलणारा
विचारणा
मी कडून मी ला
आकारांच्या सौष्ठवावर केवळ असणे
नसण्याचे
फसणे
वसण्याचे
रचनांच्या ओबाडधोबाडीवर
वस्तूंच्या पलिकडील प्रयत्न
ज्यांचा भोग केवळ नसणे
क्रिया सरकवणारी सावकाशी पिसाट
न दिसणाऱ्या अवकाशात माझा जन्म
न जाणवणाऱ्या काळात मृत्यू माझा
केवळ ताजा
मागल्यासारखा
अनुभव. निव्वळ.

३

विचार
वाकतो
माझ्या नशिबात
हुंदडण्यात नांदावे जसे अल्लडपण
गलक्याचा एकच कठोरी दणकटपणा
वाढीत माझ्या अविश्वास

संभ्रम

पर्यायांचा पुकारा
मी निवडतो - नामे
सर्वनामे
विशेषणे, क्रियाविशेषणे
क्रियापदांच्या हलकट बोम्बाबोम्बीत
माझे निखळ उसळणे
निखळणे
आणि विकासात माझ्या
अचम्बित विनाश
एक गळती नियतीची
आणि
तोचतोचपणाचा
मुश्किलसोपा खेळ
आणि केवळ शिल्लक वेळ
विचाराला
माझ्या नशिबात.

४

आप्मन मी
माझ्या असण्यात
सरकणारे स्तर
बुडणारे सविस्तर
दिसण्यात तिथेच एक प्रछन्न द्वंद्व
अंतरावरती
एकापासून एक
एकातून एक
मी तिथलाच त्यातलाच

जिथे
भोगांचा वनवास
व्यासंगाचा संहार
केवळ कैवल्य जिथे
दुरावणारे सर्व तिथे वैफल्य
जिथे मी आप्मन
आप्मन माझा स्वभाव
एक वाढ
कधीची वाट पहाणारी
एक गाढ गोडवा
विध्वंसात पोळलेला
तिथे मी पळालेला
कळालेला
सर्व
आप्मनी
(टीप : आप्मन - बहिष्कृत)

५

मी पाहतो
उ
भ्या अस्तित्वाची वैचारिक
उ दुर्दशा
भ्या एकटेपणाने
ने
आयातीच्या निरंकुश सरकतीवर त्यांचे ढंग
अव्यंगपणे सामोरे जात उत्तरवाद्यांना
कायापालटीचा अमोघ चमत्कार
केवळ निमूट. दणकटी खट्याळपणासहित

आ
क्र
म
ण शैलीचे आणि रंगेलीचे
बिनघोर तपस्यांची सपाटी आपटी
उसन्या प्रश्नात आयाती उत्तरात
आणि निरुत्तर मी
अस्पृश्य उभा
अनुभवत
उ
भ्या एकटेपणाची विनोदी नासाडी
उ आणि
भ्या ट्रॅजीक दुर्दशा पहाडींची
ने

६

ठेवतो मी
रहा
सृजनाचे एक थोटेपण म्हणून गा
जग
आणि रग
जाणीला दे सतर्कता
छेद आणि विभाग
भाग भागांचे
ठिसूळीला असू दे एखादे दर्शन
प्रदर्श
अवर्षणे आणि आकर्षणे

दे झप पटी
खटापटींना
अटीतटीने लगट कर भोगाशी
मागेन तेव्हा दे आणि रहा निमूट
नको ताटातूट
ओरबाड
खाऊन घे भांबावणे
ढेकर एक उत्तर
आणि वहा
ज्यासाठी मी ठेवतो
ज़वळपणात.

७

तर्कांची अनावर हौस असलेले सर्व
भावाअलिकडे - सवयीसारखे
पलिकडे वावर उत्स्फूर्ततेचा
भोग ठरलेला
स्वातंत्र्य केवळ सराव आहे म्हणून आहे
अपरिहार्यासारखे
एकूण एक अटळतेत
एकूण एक निराशा
बाकी सावत्र
सार्वत्रिक
सख्खेपण
फक्त आसपास
खाजगीपणाच्या
पोरके.

८

सवय लयीसारखी
व्याकरण नाचवण्याची
अद्याप जात नाही
प्रत्यक्षात चालणे गद्यासारखे
अनुमानात्मक यात्रा विराम निवडीत
विराण चिवडीत
पूर्णाचा शोध लागावा म्हणून सरकतात
स्तब्धतेसारख्या
गोंधळ हुंगीत सरकत जाते असणे
नसण्याकडे
भ्रमातून भ्रमासारखे
विसंगतीच्या प्रत्येक खांदे पालटीत
एक कायापालट
आणि मृत्यू तर ठरलेलाच
अपेक्षित चमत्कारासारखा
व्याकरण निवडले तेव्हाच निश्चित
झालेला
असण्याइतकाच
जणू आयुष्यभर जगण्याने केलेल्या नृत्याची
बेरीज
जिच्यात शून्य काहीच नाही.

वरील आठही कविता नीट वाचल्या तर एक गोष्ट साफ दिसते की सर्व कवितांत क्रियांना महत्त्व आहे. खुर्ची, पेन, मानव वगैरे सर्व मितिके आहेत आणि वस्तूही आहेत. वरील सर्व कविता वस्तूंना, मितिकांना नकार देतात आणि विश्वातील, अनुभवातील क्रियांचे महत्त्व स्थापित करतात. ह्या कवितांना, त्यामागील दर्शनाला किंवा अशा प्रकारच्या साहित्याला क्रियावादी साहित्य वा दर्शन म्हणता येईल. क्रियावाद हा साहित्यात किंवा तत्त्वज्ञानात वस्तूंचा अभाव जोरदारपणे अधोरेखित करतो. जगातील आतापर्यंतचे सर्व साहित्य आणि तत्त्वज्ञान हे मितीकवादी, वस्तुवादी आहे. क्रियावाद ह्या मितिकवादाला नाकारतो. हा मितिकवादाला दिलेला नकार केवळ साहित्य आणि तत्त्वज्ञानापुरता मर्यादित रहात नाही; तो प्रत्यक्ष जीवनातही अस्तित्वात येतो.

वैश्य जाणिवेचे सर्वांत महत्त्वाचे वैशिष्ट्य म्हणजे तिने निर्माण केलेली प्रतिसृष्टी होय. उत्पादनतंत्रात प्रचंड क्रांतिकारी बदल करून वैश्य जाणिवेने असंख्य मितिकांचे प्रचंड ढीग उभे केले. सुईपासून, फ्रीजपर्यंत सर्वच मितिकांनी मानवी जाणिवेचा ताबा घेतला. दलित जाणिवेने ही मितिके खपावीत म्हणून प्रचंड मोठ्या प्रमाणात चिन्हसृष्टी निर्माण केली. त्यामुळे हळूहळू मानवाचे रूपांतर क्रयवस्तूत होत होत पुढे चिन्हात झाले आहे. माणूस म्हणजे निखळ एक चिन्ह, एक जाहिरात बनला आहे. ज्याच्याजवळ टीव्ही आहे, फ्रीज आहे, तो प्रतिष्ठेचे चिन्ह मानला आहे. ज्याच्याजवळ नाही तो दारिद्र्याचे चिन्ह बनला आहे. संपूर्ण अर्थव्यवस्था म्हणजे चिन्हांचा कागदोपत्री चाललेला खेळ बनली आहे. संपूर्ण सृष्टी आणि प्रतिसृष्टी हीच आज चिन्हसृष्टी

बनल्याने मानवाची जाणीव हीही चिन्हांचे घनदाट जाळे बनली आहे. मानवाचे क्रयवस्तूत झालेले रूपांतर पाहून अस्तित्ववाद्यांनी त्या विरोधात 'मी' ची प्रतिष्ठापना केली आणि अस्तित्वाला प्रतिष्ठा दिली. त्यांचा हा लढा वैश्य जाणिवेत त्यामुळेच महत्त्वाचा प्रभाव टाकून गेला. मार्क्सने मानवाचे क्रयवस्तूत रूपांतर होणे ओळखले, पण त्याने मानवाच्या प्रतिष्ठेऐवजी प्रतिसृष्टी निर्माण करणारी उत्पादनसाधने कामगारांच्या हातात आली आणि प्रतिसृष्टीचे वाटप योग्य प्रकारे झाले की बरेचसे काम होईल असे मानले. सार्त्रने मार्क्सला दुरुस्त करण्याचा प्रयत्न केला; पण तोपर्यंत दलित जाणिवेने हळूहळू हातपाय पसरायला सुरुवात केली होती. अस्तित्ववाद्यांचा हा 'मी' म्हणजे दुसरा तिसरा कोणी नसून ज्ञाता, कर्ता, योगी, भक्त होता त्यामुळेच जेव्हा चिन्हसृष्टी व्यापक होऊ लागली तेव्हा जे प्रश्न निर्माण झाले ते सोडवायला ह्या मीचा उपयोग नव्हता. किंबहुना ह्या मीमुळे कुठलाच प्रश्न सुटणार नव्हता. सुटला नव्हता. किंबहुना जगातले हे सर्व प्रश्न 'मी' नेच निर्माण केलेले प्रश्न होते आणि आहेत. क्रियावाद यामुळेच केवळ मितिकांना नकार देत नाही तर ह्या मीचाही अंत करण्यासाठी धडपडतो. हे करताना त्याला नैसर्गिकरित्या आतापर्यंतचे सर्व साहित्य नाकारावे लागते.

मराठीतील पहिली, दुसरी आणि तिसरी ह्या तिन्हीही नवता ह्या पूर्णपणे मितीकवादी आहेत. वैश्य जाणिवेतील प्रतिसृष्टीचाच त्या आविष्कार करतात. प्रतिसृष्टीत मानवाची झालेली गोची त्या अधोरेखित करतात; मात्र त्या आविष्कार करताना मितिकांनाच शरण जातात. त्यांच्या ह्या शरणतेमुळेच प्रतिमावादी, प्रतीकवादी वगैरे चळवळी शक्य झाल्या. आदिबंधात्मक, संरचनात्मक वगैरे समीक्षा पद्धतींनी तर हा मितिककेन्द्रित दृष्टिकोन स्वीकारून सारी सृजनशीलताच यांत्रिक करून टाकली. ह्या क्रय वस्तुशरणतेतून मुक्त व्हायचे असेल तर कवितेला, साहित्याला आणि तत्त्वज्ञानाला मितिकातून मोकळे व्हायला हवे. मितिकांच्या सतत वापरामुळे सध्या आयुष्य आणि त्यातील सृजनशीलता शिळी झाली आहे. त्याला पुन्हा ताजेपणा यायचा असेल तर मितिकांना नकार देऊन, त्यांच्या आयुष्यात पसरेल्या सत्तेला नकार देऊन सतत सृजनशील राहायला आपण शिकायला हवे. ह्या विश्वातून मितिके नष्ट होणे शक्य नाही; मात्र मितिकांची सत्ता नष्ट होऊ शकते. त्यासाठी मी चा अंत होणे हाच उत्तम उपाय आहे. क्रियावाद हा मितिकांच्या सत्तेला दिलेला नकार आहे. तो एकीकडे मितिकांना नकार देत असतानाच क्रियांचे निखळ क्रिया असणे स्थापित करून मी चाही अंत करण्याचा प्रयत्न करतो. त्यामुळेच तो केवळ मितिकांच्या सत्तेलाच नाही तर मितिकांची सत्ता प्रस्थापित करणाऱ्या सर्व साहित्याला व तत्त्वज्ञानाला नकार देतो.

आज विश्वातील सर्व साहित्य हे मितिककेन्द्रित आहे. फ्रान्समध्ये तर thingism वस्तुवाद ह्या नावाने चळवळ अस्तित्वात आहे. ह्या चळवळीने कादंबरीत व्यंगार्थाच्या सर्व पातळ्या वापरावयास सुरुवात केल्याने तर (विशेषतः फ्रेंच thingism चळवळीतील कादंबरीकार) जगभर गद्य कुठे संपते आणि कविता कुठे सुरू होते तेच कळेनासे झाले आहे. भाषिक पातळीवर त्यामुळेच नामे, विशेषणे महत्त्वाची ठरलेली दिसतात. जर भाषेला व कवितेला नव्याने संजीवनी मिळायची असेल तर क्रियापदांना महत्त्वाचे स्थान मिळणे आवश्यक आहे. हीच बाब क्रियाविशेषणाबाबत आहे. त्यामुळेच भाषिक अभिव्यक्ती ही क्रियापदप्रधान व क्रियाविशेषणप्रधान करण्याचा प्रयत्न क्रियावादी करतो.

आज ह्या घडीला दलित जाणिवेचे सर्वांत मोठे माध्यम म्हणजे पडदा होय. चिन्हसृष्टी केंद्रस्थानी येणे हे टीव्ही आणि संगणक यांच्यामुळेच शक्य झाले. चिन्हांचे हे आक्रमण जेव्हा स्वतःची सत्ता प्रस्थापित करून संपूर्ण मानवी जाणिवेचाच ताबा घेते तेव्हा ते धोकादायक ठरते; कारण त्यामुळे मानवाचे रूपांतर चिन्हात होऊ लागते. क्रियावाद म्हणजे स्क्रीनमधून आक्रमण करणाऱ्या चिन्हसंस्कृतीविरुद्ध केलेले अध्यात्मिक बंड असते. जाणीव निखळ ठेवण्याचा तो अध्यात्मिक प्रयत्न असतो. आज सर्व कला ह्या कमालीच्या दृष्यप्रधान झाल्यात. विशेषतः चित्रपट, कॉम्प्युटर, टीव्हीमुळे सर्व संस्कृतीच दृष्यप्रधान झालीये. (कॉम्प्युटर नसता तर झॅक देरीदाला प्रथम भाषा लेखनरूपात असते नंतर बोली रुपात हे सुचले असते का हा प्रश्नच आहे) पूर्वी ज्या गोष्टी कवितेत, साहित्यात व्यक्त व्हायच्या त्या आज सहजपणे दृश्यमाध्यमात व्यक्त होतात. मग साहित्याची स्वतंत्र अशी गरज काय ह्या प्रश्नाचा शोध घेत गेले तर साहित्याखेरीज इतर माध्यमात मितिके नष्ट होणे शक्य नाही हे लक्षात येते. साहित्य हे एकमेव माध्यम आहे, की ज्यात मितिके, त्यांचे आकार, त्यांचे सौष्ठव सहजपणे नष्ट होते. म्हणजेच साहित्याचे स्वायत्तपण मितिकांना नष्ट करण्यानेच शाबूत राहते. आज युरोपियन साहित्यिकांना हे कळालेले नाही. अर्थात त्यामुळे ते आपणालाही कळता कामा नये असे नाही. प्रत्येकवेळी त्यांच्याकडून आपण नवता आयात करायची आणि मग त्यानंतर त्या नवतेविरुद्ध त्यांनी केलेले बंडही आपण आयात करायचे हे आता बंद झाले पाहिजे. एक बंड त्यांनी आपल्याकडून आयात केले आणि आपण ते त्यांना निर्यात केले तर बिघडले कोठे ? क्रियावाद हा पूर्णपणे भारतीय परंपरेतून सुचला असला तरी तो संपूर्ण विश्वालाच लागू आहे. ह्या ग्लोबल व्हिलेजची ती अपरिहार्य गरज आहे.

एक गोष्ट लेखाच्या अखेरीला सांगतो. क्रियावादी निर्मिती ही अत्यंत सहजपणे झाली पाहिजे. वरील कविता 'सौष्ठव' मध्ये प्रकाशित झाल्यावर (९ फेब्रुवारी १९९३ चा अंक) काही

जुन्या व नव्या कवींनी अशा प्रकारच्या कविता, क्रियावाद काय आहे हे समजून न घेताच, आंधळे अनुकरण करून धाडल्या. माझ्या मते अशा प्रकारचे आंधळे अनुकरण हे क्रियावादाच्या गाभ्यालाच धक्का लावते. ते त्यांच्या पायाभरणीलाच छेद देते. जर क्रियांचे चिंतन करत करत अशी कविता आली तरच ती अस्तित्वात यावी; अन्यथा मितिकवादी कविता येत असेल ती तशीच येऊ द्यावी. शेवटी कविता क्रियावादी आहे की मितिकवादी ह्यापेक्षा ती आतून आली आहे की कृतक आहे हे महत्त्वाचे.



नामसूची

विषयसूची

विसाव्या शतकात निर्माण झालेल्या मूलभूत मराठी संहितात 'टीकाहरण' ही संहिता
सर्वार्थाने वेगळी आहे. साहित्यशास्त्र/समाजशास्त्र, तत्त्वज्ञान, मानसशास्त्र
यांच्यात आधुनिकतेने निर्माण केलेले भेद ही संहिता पुसून टाकते.
ती कुठलेही केंद्र निर्माण करत नाही किंवा अकॅडमिक आकारही धारण करत नाही.
भालचंद्र नेमाडे यांनी मांडलेल्या देशीवादाचे खण्डन करून ती नेमाडे
यांच्या देशीवादाविरोधात 'अवकाशवाद', आदिलेखकाविरोधात 'आध्यात्मिक लेखक'
नैतिकतेविरोधात 'दर्शनता' अशा नवीन संकल्पना मण्डित करते.
नेमाडे याच्या जातीविचाराला विरोध करत ती जातीविषयी नवे एपिस्टिमॉलॉजिकल सिध्दातन करते.
बौध्द दर्शनाचा आरंभी आधार घेत ह्या दर्शनातील 'तृष्णा' ह्या मूलभूत संकल्पनेचा
नवा विकास करुन बौध्द आणि दलित सौंदर्यशास्त्राच्या नव्या रचना मांडत दलित
सौंदर्यशास्त्र कुठे आहे असा प्रश्न विचारणाऱ्यांना खणखणीत उत्तर देते आणि
जाणीवपूर्वक दलित सौंदर्यशास्त्राच्या आधारे अ-दलित साहित्याचे विवेचन करून
ह्या सौंदर्यशास्त्राचा वापर कसा करायचा याचाही वस्तुपाठ देते.
सामाजिक जाणिवेची ब्राह्मण, क्षत्रीय, वैश्य आणि दलित अशी नवी आखणी करत असतानाच
स्त्रैण तृष्णा आणि पुरुषी तृष्णा यांची नवी मांडणी करत स्त्रीमुक्तीच्या तत्त्वज्ञानाला
भारतीय आध्यात्माची मिती देते.
मराठी माध्यमाच्या शाळा आणि इंग्रजी माध्यमाच्या शाळा यांचा विचार
करतानाच ती भारतीय शिक्षणपध्दतीला पोखरणाऱ्या रोगांचे अचूक निदान करत
नव्या शिक्षणपध्दतीचा आराखडा देते. हे सर्व करत असताना पाश्चात्य आधुनिकतेने
निर्माण केलेल्या पध्दतींना ती एकीकडे आव्हान देते तर दुसरीकडे उत्तरआधुनिकतेने
निर्माण केलेल्या अराजकतेपासून ती मुक्त राहते.
युरोपियन ग्रंथवाचनाची सवय झालेल्या विद्वानांना भारतीय संकल्पनांच्या व
भारतीयांच्या खण्डनमण्डन पध्दतीच्या केलेल्या वापरामुळे ती बुचकळ्यात टाकते तर
देशीवादाची धज्जी उडवत ती स्वत:च्या भारतीयत्वाबद्दलच साशंक करते.
स्वत:च्या मुळापासून वैश्विकीकरणाच्या फांद्यापर्यंत एका विशाल संस्कृतीला सामोऱ्या जाणाऱ्या
नव्या पिढीचे मनोगत जर कुणाला तपासायचे असेल तर ही संहिता वाचण्याशिवाय पर्याय नाही.
एकविसाव्या शतकाला, नव्या जागतिकीकरणाला नवा मराठी तरुण कसा सामोरा जाणार आहे
याची स्पष्ट चुणूक ह्या संहितेत दिसते.